

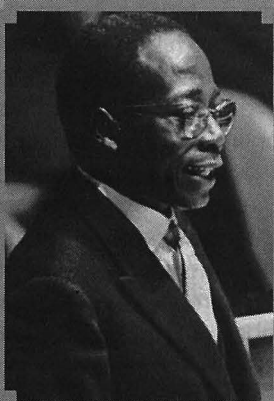
África y el marxismo

THIERNO DIOP

*Universidad Cheikh Anta Diop de Dakar
Senegal*

TRADUCCIÓN: RICARDO ROQUE-BALDOVINOS

UCA, San Salvador



RESUMEN: En el presente artículo se presenta un panorama sobre la recepción del marxismo en algunos países africanos. La Segunda Guerra Mundial y la creciente influencia político-ideológica de la Unión Soviética forman parte del contexto en que se dio esta recepción. El autor hace un recorrido por la obra teórica y política de tres autores marxistas: Léopold Sedar Senghor, Majhemout Diop y Amílcar Cabral, en los que se muestra un enfoque original y un esfuerzo por leer la realidad de sus países desde los instrumentos teóricos de Marx.

ABSTRACT: The following essay is an overview on the reception of Marxism in some African countries. The World War II and the growing political and ideological influence of the USSR were part of the context of such reception. The author reviews the political and theoretical works of Léopold Sedar Senghor, Majhemout Diop and Amílcar Cabral. These authors provide an original effort to interpret the reality of their countries using the Marxist theoretical instruments.



El África negra se dio cita con el marxismo en una fase decisiva de la historia de la humanidad. Fue al despertar de la Segunda Guerra Mundial, verdadero punto de fractura de la historia humana, caracterizado por la derrota de la Alemania hitleriana, la victoria de la revolución china y el repunte de las luchas de liberación nacional en diferentes lugares del planeta. Estos tres acontecimientos le imprimieron al curso de la historia mundial una aceleración semejante a un verdadero torbellino que arrastraba a su paso las sociedades hasta entonces consideradas fuera de la historia mundial. Arrancadas de su trayectoria histórica, las sociedades africanas entrarán en una nueva fase de la historia durante la cual, poco a poco, hallarán su lugar dentro del concierto de las naciones libres. Este ingreso tardío en el proceso histórico mundial va aparejado del deseo de elevarse al nivel de las sociedades llamadas avanzadas. Se va a asistir entonces al lanzamiento en masa hacia los modelos nuevos propuestos a estas sociedades.

El modelo comunista, simbolizado por la Unión Soviética, era el más atractivo porque habría permitido a los pueblos de desembarazarse de regímenes incapaces de realizar sus aspiraciones a una vida decente o de poner fin a las exacciones del colonialismo. Aun cuando ocupaba un lugar nuevo en el concierto de naciones, África continuaba siendo, en muchos aspectos, diferente de Europa. Su dinamismo interno se

había detenido desde su contacto con este continente. La mayor parte del continente negro se había sometido a una colonización precedida de 300 años de trata de esclavos. Los sistemas territoriales estaban rotos, los pueblos estaban separados, las fronteras se habían vuelto artificiales. En este contexto histórico particular era que África entraba en contacto con el marxismo. En casi todos lados, los intelectuales patriotas se volvieron los vectores del marxismo. En ausencia de un capitalismo autóctono y de una verdadera burguesía, de la cual una parte, aquella de los ideólogos burgueses que se habían elevado hasta la inteligencia teórica del conjunto del movimiento histórico y se unían a las filas del proletariado para aportar a este último la conciencia revolucionaria, sólo los intelectuales patriotas pudieron cumplir con la tarea de importación de la teoría marxista. Por otra parte, el ambiente en el que se movían la mayor parte de ellos, los problemas a los que se confrontaban, les preparaba mejor que a nadie a ser los vectores del marxismo. No fue pues el marxismo original (el de Marx y Engels) el que los intelectuales africanos importaron, sino el marxismo que se había constituido en la "formación ideológica bolchevique" de la década de 1930. Esclerotizado, este marxismo funcionaba de dos formas, según la ha señalado Charles Bettelheim, como una matriz de figuras ideológicas disponibles a ser aplicadas a la realidad. No obstante esta doble función, el marxismo de la "forma-

ción ideológica bolchevique" no era fiel a muchos de los problemas del marxismo original, porque se presentaba bajo la forma de una realidad contradictoria, al seno de la cual coexistían y se enfrentaban elementos marxistas y elementos no-marxistas, que la terminología hacía pasar por marxistas. La importación del marxismo por un sector particular de la sociedad, los intelectuales pequeño-burgueses que no se habían suicidado del todo para renacer como elementos proletarios, para usar la expresión de Amílcar Cabral, a menudo separadas de sus realidades nacionales, entusiastas e impacientes, confirieron dos estatutos particulares al marxismo, ya fuera que se le aceptara o se le rechazara. En primer lugar, el de ser un medio de llenar imaginariamente la separación entre una situación presente no deseada y una situación inexistente, pero deseada. En segundo lugar, el de velar doblemente la realidad a quienes se quiere hacer aceptar esta misma realidad y a quienes se les quiere impedir tener acceso a esa realidad para su análisis de cara a su transformación.

En el primer caso, el marxismo funciona como ideología, es decir como anticipación de una realidad que no se ha alcanzado; en el segundo caso, sirve para presentar una realidad, no tal cual es, si no como se quiere que sea. La lectura senghoriana del marxismo es una de las mejor eleaboradas para sacar provecho a las obras de los fundadores del socialismo científico.

Léopold Sedar Senghor, presidente de la República de Senegal de 1960 hasta 1980, llegó allí gracias a una explotación del carácter "equívoco" e "inagotable" del marxismo. Aunque constituya el arma del proletariado en su lucha contra la burguesía, el marxismo puede ser objeto de falsificaciones y de diversas interpretaciones. Luego de haber conquistado luego de ardua lucha su lugar entre las ideologías precedentes, el marxismo está sujeto a la presión de las ideologías que debió haber desechado para tomar ese lugar. El marxismo puede degradarse entre esas ideologías, estar en una situación de equilibrio inestable con ellas. La relación de fuerzas entre el marxismo y las otras ideologías es función de la lucha de clases.

En los períodos favorables a la burguesía, el carácter "equívoco" e "inagotable" del marxismo es explotado por sus adversarios. Aun aquellos que no son marxistas admiten esta realidad. Ese es el sentido del comentario de Raymond Aron: "La filosofía de Marx, 'equívoca' e 'inagotable' tolera múltiples interpretaciones, desigualmente verosímiles si se las somete a las reglas de la crítica histórica, pero todas ellas aceptables desde el momento en que se arrogan el derecho de leer el los *Manuscritos económicos filosóficos* o *El capital* desde nuestro universo de pensamiento y no desde el del propio Marx. Estamos pues ante un marxismo kantiano, si propone al socialismo como un objetivo que se impone la con-

ciencia moral de cara a la realidad capitalista; o ante un marxismo hegelianizado que nos remite a *La fenomenología del espíritu*, más que a la filosofía del derecho; o ante un marxismo cientificista extraído del *Anti-Dühring* que plantea una dialéctica de la naturaleza¹¹. En su lectura de Marx, Senghor insiste en los temas siguientes: humanismo, dialéctica, gnoseología, las clases sociales y la dictadura del proletariado. Sin dejar de reconocer el aporte de Marx a estos diferentes temas, Senghor adopta una actitud crítica de cara al marxismo y ensaya superarlo invocando la especificidad de las realidades africanas o apelando a otros pensadores.

El aporte positivo de Marx a la cuestión del humanismo radica, según Senghor, en la visión del hombre concebido como un demiurgo que opera a la escala de todas las especies según las normas de la belleza. El acento puesto sobre el materialismo, la praxis y los medios en detrimento de la dialéctica y de la ética, la introducción de una metafísica atea constituyen, para Senghor, el lado negativo del humanismo marxista. De esta constatación, deriva la necesidad de superar este humanismo. Esta superación se funda en la especificidad de las realidades negro-africanas. De allí, se deduce una extensión del concepto de alienación. La alienación no es más de una clase por otra, sino de un país dominado y explotado por una potencia colonial. El recurso a Teilhard de Chardin permite a Seng-

hor dar al humanismo una dimensión universal desde el cual todas las tensiones sociales, las injusticias, las guerras aparecerán como las fases inevitables y necesarias al parte de la Civilización de lo Universal. Tratándose de la dialéctica, Senghor da gracias a Marx por haber definido la dialéctica como método de desvelamiento de las contradicciones que generan el devenir de las cosas y de los fenómenos, al enderezar la dialéctica hegeliana. Esta dialéctica suscita reservas por parte de Senghor. La primera se refiere al materialismo marxista que se presenta como un concepto, una razón filosófica, en suma, como una hipótesis de trabajo. Senghor apuntala esta tesis recurriendo a la definición engelsiana de la materia concebida como pura creación del pensamiento y pura abstracción. La segunda se refiere al estrechamiento del campo de aplicación de la dialéctica marxista, al sólo concernir el nivel humano. Teilhard de Chardin permite a Senghor corregir y superar esta dialéctica, ya que él aventaja a Marx al estudiar no sólo una materia metafísica, más una materia rigurosamente analizada con los últimos instrumentos del análisis científico. Aporta por añadidura, una dimensión total a la dialéctica, al hacer culminar la evolución con el apareamiento del punto Omega.

Al abordar la teoría marxista del conocimiento, Senghor se desmarca no sólo de esta, sino también de toda una gnoseología denominada europea y caracterizada por una

objetividad que mantiene el sujeto a distancia, cuando el negro-africano coincide con el objeto para mejor simpatizar con él, para descubrir su realidad, lo que hace la gnoseología negro-africana está basado en la intuición por oposición a la gnoseología europea fundada en la razón.

En el estudio de las clases sociales, Senghor se desmarca también del marxismo. En el Senegal, afirma, no hay clases, sino grupos socioprofesionales. En lo relativo a la lucha de clases, la colonización la ha convertido en una lucha entre naciones burguesas y naciones proletarias. A escala mundial, esta lucha, vista desde una perspectiva teilhardiana, se ha vuelto una lucha entre elementos de la biosfera. La cuestión del estado constituye el último motivo del divorcio de Senghor con el marxismo. Para Senghor, el estado no tiene un carácter de clase. En África, su papel es contribuir a la formación de la nación.

La confrontación de estos puntos de vista de Senghor con las afirmaciones del marxismo revela contradicciones que no se pueden dilucidar sin examinar la relación que Senghor ha mantenido con el marxismo a lo largo de la historia. El marxismo con el cual Senghor entró en contacto no es el marxismo original, es decir el de Marx y Engels, sino el marxismo de los sucesores de Marx en Europa occidental, marxismo caracterizado esencialmente por el divorcio entre la teoría y la práctica derivado de su emigración del terreno de la lucha de clases al

de las instituciones universitarias y por una segunda lectura a la luz de los *Manuscritos de 1844*. Este marxismo lo encuentra Senghor, en primer lugar, en el marco del movimiento de la negritud, expresión cultural de la respuesta de los intelectuales negros en Francia a los discursos racistas y a la negación de cualquier aporte de los pueblos negros a la civilización. El movimiento de la Negritud, caracterizado al principio por una actitud negativa hacia todo lo proveniente de Europa, se había embarcado en una nueva dirección luego del impasse en el cual se encontraban algunos de sus teóricos. Hacía falta en lo sucesivo adoptar una actitud positiva, es decir, "ya no dejarse hacer por la historia, sino hacer la historia". Desde esta perspectiva, el marxismo se presentó como un instrumento de liberación porque desnudaba los mecanismos de colonización. En los años veinte, el marxismo gozaba, en Francia, de un gran prestigio entre los intelectuales pequeño-burgueses que, si bien ponían en cuestión los valores secretados por su origen de clase, por otra parte, no habían roto con sus vínculos de clase, lo que hacía que su relación con el marxismo fuera más bien teórica que práctica. Son estos intelectuales, de los cuales algunos eran miembros del Partido Comunista Francés, quienes iniciaron en el marxismo a los padres fundadores de la Negritud. No hay nada pues de sorprendente que estos, alejados la mayor parte de las veces de sus realidades nacionales, tuvieran también una

relación teórica con el marxismo. Los dos elementos que habían seducido más a Senghor del marxismo eran el humanismo y la dialéctica. El primero en tanto que afirma la potencia creadora del hombre, haciendo abstracción del color de la piel; el segundo por mostrar la ineluctabilidad de la desaparición del fenómeno colonial. La entrada de Senghor en la vida política coincide con su segundo encuentro con el marxismo.

Este encuentro es generador de dos actitudes diametralmente opuestas: la aceptación y el rechazo de ciertos elementos del arsenal teórico marxista. El período que precede la independencia es en el que Senghor está en buenos términos con el marxismo, cuando lo había reducido a su aspecto humanista. Al aproximarse la independencia, con la posibilidad de instalar un régimen que no cuestionara más, en lo fundamental, los intereses del colonizador y que permitiera la realización de un tipo de sociedad conforme a sus aspiraciones, explica su abandono de ciertos temas defendidos con anterioridad. El advenimiento de la independencia le da como preocupación la ocultación a la gran masa de la realidad neocolonial y, sobre todo, la constitución de una pantalla ideológica que permita, a quienes tienen acceso a la realidad para analizarla y transformarla, incumplir esta obligación. Es este segundo aspecto el que explica el estatuto que Senghor da al marxismo, es decir su funcionamiento como ideología:

la representación de la realidad no tal cual es, sino tal como se quiere que sea. Senghor lleva a cabo esta empresa gracias a una explotación hábil de las peripecias de la doctrina de Marx y de Engels a lo largo de la historia. Es en esta perspectiva que se comprende el recurso a ciertos pensadores, que, en un contexto histórico nuevo, trataron de meter en cuestión el marxismo.

Los escritos de Majhemout Diop, ex-secretario general del Partido Africano de la Independencia (P.A.I.), primer partido que se declaraba marxista en el Senegal, refleja una etapa importante de la práctica teórica del marxismo en este país. A esta etapa la llamamos, prehistoria teórica, período durante el cual se tiene con el marxismo una relación sentimental que inhibe toda capacidad de reflexión crítica. Aún más, no puede ser de otra forma, ya que dentro de la simpatía, el sujeto y el objeto de conocimiento se fusionan, lo que constituye un obstáculo a todo conocimiento objetivo. La verdad, dice Bachelard, es hija de la discusión y no de la simpatía.

Al contrario de Senghor, el camino de Diop no consiste en elaborar una doctrina del socialismo que evidencie las insuficiencias del marxismo para completarlas o en señalar los elementos del marxismo incompatibles con la realidad africana, sino en servirse de esta última para ilustrar la universalidad de los principios del marxismo. El estudio de las causas del retraso del continente negro, el de la evolución de

la sociedad africana, en general, y senegalesa, en particular; en fin, el estudio de la estructura del conjunto de esta sociedad van a constituir del campo de la "práctica teórica" de Diop.

El retraso de África se explica, según Diop, por tres causas: el aislamiento del continente, la penetración tardía del mismo, la acción de la trata de los esclavos y del imperialismo.

Al explicar las causas del atraso del continente negro, Diop se apoya en dos factores, la acción del medio y la penetración tardía del continente. Desde el punto de vista geográfico, Diop muestra que la posición de África en relación a los otros continentes ha constituido una desventaja. La existencia de desiertos y lo inhóspito de ciertos puntos de la costa han tenido como consecuencia la ausencia de intercambios con otros continentes. Esta ausencia de intercambios se agrava por el gran tamaño del continente que se traduce en el hecho de que su centro geográfico se encuentra a 1,800 kilómetros de las costas. La existencia de montañas y la exuberancia de la naturaleza se añaden a los factores geográficos que explican el retraso del continente. El comercio de esclavos, al despoblar África, ha contribuido a profundizar más la separación respecto de los otros continentes. Al esbozar el cuadro de evolución de las sociedades africanas, Diop muestra que a grandes rasgos, estas sociedades obedecen al esquema

de los cinco estadios: comunismo primitivo, esclavismo, feudalismo, capitalismo y socialismo. Sobre la base de esta afirmación, Diop describe la estructura del conjunto de la sociedad senegalesa.

Lo que nos revela el análisis de la "práctica teórica" de Diop es, fuera de algunas afirmaciones infundadas², el hecho de que este se aparta a menudo de las enseñanzas del marxismo. En su explicación del retraso de África, Diop se aproxima más a Hegel que Marx, cuando recurre al determinismo geográfico. Para esclarecer este punto, basta confrontar las tesis expuestas por Hegel en sus *Lecciones sobre la filosofía de la historia* y las de Diop que, en efecto, no es más que la reproducción del discurso hegeliano sobre el África negra. En el plano metodológico, Diop se aparta del marxismo en la cuestión de la dialéctica y de la teoría del conocimiento. Al insistir en el rol de los factores externos en la explicación del retraso del continente, Diop muestra que no ha logrado el dominio la dialéctica. Para esta, la causa del desarrollo de las cosas reside al interior de las cosas. Los factores externos juegan de hecho algún papel, pero su acción no es para nada decisiva. En el plano de la teoría del conocimiento, Diop es empirista en su justificación de la teoría de los cinco estadios. Olvidándose de la operación metodológica según la cual si, en el estudio científico de las cosas y de los fenómenos, la actitud correcta consiste, desde el

comienzo, en partir de los hechos concretos, la elaboración de una visión científica de las cosas y los fenómenos consiste en no quedarse en los hechos concretos, sino en sobrepasarlos y reproducirlos bajo la forma de "lo concreto pensado", cuya superioridad en relación al "concreto percibido" radica en aprender este último en su esencia gracias a la formulación de leyes, categorías, etc... Por no haber operado esta forma, Diop se conforma con la colección de hechos para probar la validez de la teoría de los cinco estadios. La necesidad interna en virtud de la cual existe un paso de un estadio de desarrollo a otro, se pasa de largo. A esta exigencia, Diop la substituye con una operación teleológica que tiene por consecuencia la transmutación del materialismo histórico en filosofía de la historia, similar en ciertos aspectos a la de Hegel, pero con esta diferencia que lo hace menos coherente que Hegel. El mal uso de textos de Marx constituye el último índice de la separación de Diop en relación al marxismo. Aparte de que algunos de estos desvíos de Diop pudieran tener causas personales (su formación marxista deficiente), no se los puede explicar todos por esa razón. El contexto teórico en el que Diop ejerció su "práctica-teórica" explica algunos de estos desvíos. Diop entró en contacto con el marxismo inmediatamente después de la Segunda Guerra Mundial, bajo la necesidad de contrarrestar las fuerzas políticas que, comprometidas con el colonizador, querían apagar el fuego de

la lucha de los pueblos africanos. La conducta de un contraataque eficaz pasaba por la creación de un partido armado del marxismo leninismo. En el contexto histórico de la época, salvo raras excepciones, todas las secciones de la Internacional Comunista dependían estrechamente del Partido Comunista de la Unión Soviética, dependencia que iba aparejada con la aceptación del marxismo en su versión soviética o estalinista. En varias cuestiones, este marxismo se apartó del marxismo original. Por haber tomado distancia frente a la revolución de Octubre de 1917 y a la versión dominante de marxismo en la URSS, la mayor parte de secciones de la Internacional hicieron suyos los errores teóricos contenidos en el opúsculo de Stalin, uno de los capítulos de *La historia del Partido Comunista Bolchevique*: "Materialismo dialéctico y materialismo histórico". La aceptación sin espíritu de crítica de la versión estalinista del marxismo explica en gran parte la actitud de simpatía de un número de secciones de la Internacional por la Revolución de Octubre y la construcción del socialismo en la Unión Soviética. La revolución rusa de 1917 inauguró una etapa en la historia de la humanidad, etapa que se caracterizó porque todo un pueblo se hizo cargo de su destino de cara a realizar una sociedad liberada de toda forma de explotación del hombre por el hombre. La simpatía de esta revolución y la teoría que permitió su realización bloqueó toda capacidad de reflexión crítica de los simpatizantes. Esta simpatía

aliada sobre todo al deseo del sector social del continente más abierto al progreso —los intelectuales que deseaban elevar su sociedad al nivel de las sociedades más avanzadas, cosa imposible bajo las condiciones de la época— confiere al marxismo un nuevo estatuto, el de anticipación de una realidad todavía no llegada. El primer estatuto del marxismo visible en los escritos de Diop caracteriza una operación que se quiere marxista, pero que no lo es realmente. Esta operación consiste en partir, no de la realidad para desembocar en la teoría, sino en la operación inversa. Es lo propio de los intelectuales patriotas, quienes, luego de haber importado el marxismo en una situación de subdesarrollo histórico de sus sociedades en la relación a la patria del marxismo, y deseosos de verlas elevarse al nivel de aquellas donde el marxismo es la ideología dominante, pero incapaces de llegar, a corto plazo, a este resultado, vivieron, al igual que los alemanes de los que habla Marx en *La ideología alemana*, una situación donde no fueron, en el plano teórico, contemporáneos de su historia real. En estas circunstancias, el marxismo se desplegó como una “máscara de la separación entre las fachadas o islotes de la modernidad en África, y las estructuras sociales y culturales profundamente resquebrajadas por el doble impacto del colonialismo directo y el neocolonialismo”³.

En vista de esta situación particular, va de suyo que la relación

entre la realidad y la teoría se inviertan. La teoría no se considera en su conexión con la realidad, sobre la cual debe descansar y a la cual debe por su parte esclarecer. Se hace más bien a la imagen de la idea hegeliana, demiurga de la realidad. Desde allí, no es comprensible sino al “análisis concreto de una situación concreta” para retomar la expresión de Lenin, y sustituye al subjetivismo, actitud que consiste en tomar los deseos por la realidad. Este subjetivismo está ligado al dogmatismo y al aventurerismo.

El segundo estatuto del marxismo visible desde la lectura senghoriana es característica de una operación de encubrimiento de la realidad para quienes desean acceder a ella. Se manifiesta por la organización de un debate alrededor de la ideología de los opositores, debate que tiene por finalidad de arrancarles toda iniciativa teórica.

A la lectura senghoriana del marxismo y a la “práctica teórica” sigue la actividad teórica de Amílcar Cabral. Amílcar Cabral fue parte de los escasos dirigentes políticos africanos que impulsaron y dirigieron un movimiento de liberación nacional victorioso. En sus análisis, se inspira mucho en el marxismo, si bien, abiertamente, no se declara marxista. Su actividad teórica corresponde al pasaje de la prehistoria teórica a la historia teórica, período que marca el divorcio de toda actitud sentimental con el marxismo, es decir aquella en la cual, es posible tener una actitud objetiva de cara al marxismo para apropiarse de su

esencia : el análisis concreto de una situación concreta.

Cabral nació en las islas del Cabo Verde y pasó su adolescencia en un contexto sociopolítico caracterizado por la sequía, la hambruna y su consecuencia: la emigración. La triste realidad colonial abrió muy pronto los ojos de Cabral a la naturaleza real del colonialismo portugués y a despertar en él la aspiración de un mundo mejor. Luego de sus estudios de secundaria, Cabral tomó el camino de Lisboa para convertirse en ingeniero agrónomo. De 1945 a 1952, período de preparación de su diploma, perfeccionó su conocimiento de la realidad colonial portuguesa y descubrió el marxismo en Lisboa por intermediación de los textos difundidos por el Partido Comunista Portugués, en el cual no militó. El Partido Comunista Portugués se había alineado con las posiciones ideológicas de Moscú, por lo que se comprende fácilmente que el marxismo soviético en su versión estalinista es el que Cabral y los otros estudiantes originarios de las ex-colonias portuguesas se encontraron. Contrariamente a sus homólogos de las antiguas colonias francesas, los estudiantes de las ex-colonias portuguesas fueron poco influenciados por el marxismo soviético. Como lo ha indicado correctamente Patrick Chabal en su obra *Amilcar Cabral. Revolutionary leadership and people's war*⁴, la teoría marxista en su versión estalinista dijo pocas cosas que pudieran influenciar a Cabral. A lo más, reveló la natura-

leza de la explotación capitalista, cosa que podría haber observado directamente en Portugal. El instrumento de análisis del desarrollo de la historia y de la transformación de la sociedad que ofrecía a Cabral el marxismo soviético, añade Chabal, era rígido e inadecuado. Luego de darse cuenta que sólo una lucha de liberación nacional podía arrancar a su pueblo del yugo colonial, Cabral sostenía que esta lucha no podía ser victoriosa si no se montaba sobre la base del conocimiento de la realidad por transformar. "nos sería imposible —escribía— hacer una lucha armada como la que llevamos a cabo en nuestro país, si no conociéramos profundamente la realidad, si no partiéramos de ésta para hacer nuestra lucha"⁵ El conocimiento de esta realidad es el fruto de un compromiso activo con esta realidad misma y no de la lectura de libros, aun cuando se tratase de los más revolucionarios. Cabral sabía pertinentemente que la aproximación a la realidad no es inocente, por la simple y llana razón que quien estudia una realidad posee un bagaje de hipótesis de trabajo que, en el curso de la práctica, son confirmadas o refutadas. Partiendo de esta constatación, estaba listo a rectificar y a enriquecer la teoría cada vez que la necesidad se hiciera sentir. Esta teoría por renovar tuvo un cuadro de surgimiento y despliegue particular. Se trataba de un país dominado por el colonialismo y que emprendía la lucha armada de liberación nacional. En este contexto, la teoría elaborada en otras

circunstancias históricas presentaba inevitablemente lagunas y necesitaba ser superada.

Cabral analizó la estructura social de Guinea a la luz del materialismo histórico. Pero antes logró distanciarse de la versión estalinista del materialismo histórico. Al esquema de los cinco estadios,⁶ Cabral lo reemplazó por el de las tres fases del desarrollo de la humanidad. La primera se caracteriza por un bajo nivel de fuerzas productivas, la inexistencia de clases sociales y, consecuentemente, de lucha de clases. Esta fase corresponde, según Cabral, a la sociedad comunitaria agrícola y ganadera con una estructura social horizontal caracterizada por la inexistencia del estado. La segunda fase se caracteriza por la elevación del nivel de las fuerzas productivas, lo que da lugar a la apropiación privada de los medios de producción, a la aparición del fenómeno de las clases y la lucha de clases. Esta fase corresponde a las sociedades agrarias feudales o asimiladas y a las burguesas agro-industriales. El desarrollo vertical de la estructura social engendra el estado. La tercera fase corresponde a un nivel dado de fuerzas productivas que hace posible la liquidación de la apropiación privada de los medios de producción, la supresión de las clases y la desaparición de la lucha de clases. Esta fase correspondería a las sociedades socialistas y comunistas.

Cabral subraya que, debido al desarrollo desigual de las socieda-

des que resulta de causas internas o externas (influencia aceleradora o retardante), las tres fases, o dos de entre ellas, pueden coexistir. En la fase actual de la humanidad, la sucesión en el tiempo de tres fases no es indispensable, añadió Cabral. La posibilidad de vínculos en el proceso histórico existe.

Al hablar de los pueblos bajo la dominación colonial, Cabral insistió en sus particularidades: la sumisión de su proceso histórico a la dominación imperialista que influenció el proceso de desarrollo de las fuerzas productivas, la estructura social del país, el contenido y la forma de las luchas de liberación nacional. Una vez expuesta su concepción de evolución de las sociedades, Cabral pasó al análisis de la estructura social de Guinea sobre la base de la pertenencia étnica de sus componentes. Para un marxista puro y duro, tal operación entra en contradicción con los principios del materialismo que quieren que el análisis de toda realidad social se efectúe sobre la base de criterios de clase. Obrando de otra manera, Cabral captó la particularidad de su sociedad perteneciente a la periferia, donde el modo de producción capitalista dominante, mas no exclusivo, creó la configuración siguiente: sociedades formadas de modelos producción pre-capitalistas integradas, funcionales a los fines propios del capitalismo central y que se singularizan por su heterogeneidad.

Por sí misma, esta actitud de Cabral respecto de las realidades de Guinea ya lo situaba al amparo de un dogmatismo cuyos efectos serían dañinos a la lucha de liberación nacional. Al analizar la estructura social de Guinea, Cabral estableció una distinción entre el campo y las ciudades. Al término de su análisis de la estructura social del campo, Cabral distinguió dos grupos étnicos: los foulas y los balantes, así como un grupo intermediario: los mandjaks.

Los foulas forman un grupo semi-feudal. Los jefes, los notables y las entidades religiosas captaron de entrada la atención de Cabral. Los jefes gozan de privilegios en el marco de la propiedad de la tierra y la explotación del prójimo. Los artesanos juegan un papel muy importante en el conjunto socio-económico de los foulas. Constituyen el embrión de la industria de transformación de las materias primas. Los dioulas, comerciantes ambulantes, tienen la posibilidad de acumular dinero. Los campesinos despojados de derechos son los verdaderos explotados en la sociedad foula. Los balantes se caracterizan por la ausencia de estratificaciones. Todas las decisiones relativas a la vida se toman por el consejo de ancianos de la aldea o de un conjunto de aldeas.

Al pasar del análisis de la realidad rural a la de la ciudad, Cabral subraya la cohabitación de dos grupos distintos: los europeos y los africanos. Los europeos se componen

de: altos funcionarios y directores de empresas que forman una capa muy aislada del resto de la población europea; funcionarios medios, pequeños comerciantes, miembros de profesiones liberales; obreros. Los africanos están compuestos por: funcionarios superiores o medios y miembros de profesiones liberales; pequeños funcionarios, empleados del comercio bajo contrato, pequeños propietarios agrícolas o "la pequeña burguesía africana"; asalariados, es decir empleados del comercio sin contrato que venden su trabajo por jornal, empleados domésticos, obreros de los talleres de reparación o de las pequeñas fábricas. Es de notar que Cabral no designa a estos grupos con el término proletariado.

Tanto en el campo como en la ciudad, los grupos sociales no tienen la misma actitud frente a la liberación nacional. Los foulas eran conquistadores en Guinea. Se aliaron con los portugueses al momento de su propia conquista. Los dioulas constituyen un grupo inestable sin ningún apego, preocupados por la defensa de sus intereses. La movilidad de este grupo se ha explotado en el marco de la movilización y la difusión de las ideas del PAIGC, a cambio de compensaciones.

Los campesinos constituyen el grupo más interesado en la lucha, pero este interés no es siempre objetivo. Por tradición, los campesinos siguen a sus jefes. Aunque interesado por la lucha de liberación nacional, el campesinado, afirma Cabral,

no representa la fuerza principal revolucionaria en Guinea. No es fácil empujarla a la lucha. "Por representar al país entero, controlar y producir sus riquezas, [el campesinado] es físicamente muy fuerte, escribe Cabral, pero sabemos, sin embargo, por experiencia cuánto nos ha costado incitarlo a la lucha."⁷

Es esta particularidad la que diferencia a los campesinados chino y guineano como lo constata Cabral, al romper una vez más con todo dogmatismo: "En China, por ejemplo, la situación del campesinado era fundamentalmente diferente; basta para convencerse de ello recordar todas las revueltas en que el campesinado ha sido el origen. En Guinea, aparte de algunas zonas y de algunos grupos que nos han hecho, desde el comienzo, una acogida favorable, al contrario de los comunistas chinos, hemos debido conquistar su apoyo luego de esfuerzos tenaces."⁸

La mayoría de los europeos rechaza la lucha. Los africanos no tienen la misma actitud ante esta. Los asalariados buscan defender sus intereses en el marco de la sociedad colonial. Los subgrupos que constituyen la pequeña burguesía africana adoptan actitudes diferentes. La mayor parte de funcionarios superiores y medios, los miembros de las profesiones liberales, constituyen el grupo comprometido con el colonialismo. La pequeña burguesía revolucionaria es la punta de lanza de la lucha de liberación nacional. Los elementos descartados son radicalmente hostiles a la lucha.

En el Cabo Verde, el campo presenta la estructura social siguiente:

- Los grandes propietarios de tierras ligados al colonialismo,
- Los pequeños propietarios de tierras que son favorables u hostiles a los portugueses, y a veces indecisos.
- Los granjeros y aparceros. El granjero representa un grupo disponible para la lucha.

En las ciudades, la estructura social se presenta así según Cabral:

- Los altos funcionarios europeos,
- Los altos funcionarios caboverdeses
- Los comerciantes e industriales que poseen una cierta riqueza,
- Cierta categoría de empleados del sector público o comercial,
- Los trabajadores asalariados,
- Los sin trabajo.

En su análisis de la estructura social en Guinea y Cabo Verde, Cabral da una gran importancia a la pequeña burguesía. Esta importancia parte de la situación de esta última en relación a las otras clases y estratos sociales. En un país donde el campesinado es analfabeto, casi sin relación con las fuerzas coloniales, o donde la clase obrera es inexistente en tanto que clase y donde, en fin, se nota la ausencia de una burguesía económicamente viable, sólo la pequeña burguesía es capaz de dirigir y utilizar los instrumentos

al servicio del estado colonial. "La situación colonial que —escribe Cabral— no permite el desarrollo de una gran burguesía autóctona y en la cual las masas populares no alcanzan en general el grado necesario de conciencia política antes del desencadenamiento del fenómeno de liberación nacional, ofrece a la pequeña burguesía la oportunidad histórica de dirigir la lucha contra la dominación extranjera, por ser, por su situación objetiva y subjetiva (nivel de vida superior al de las masas, contactos más frecuentes con los agentes del colonialismo y, además de muchas ocasiones en que ha sido humillada, un grado de instrucción y de cultura más elevado, etc...) el estrato que toma con mayor rapidez conciencia de la necesidad de liberarse de la dominación extranjera. Esta responsabilidad histórica es asumida por el sector de la pequeña burguesía al que se puede, en el contexto colonial, llamar revolucionario, mientras que los otros sectores se mantienen, en la vacilación característica de estas clases, o se alían al colonialismo para defender, si bien ilusoriamente, su situación social".⁹

Entonces, si para Cabral la pequeña burguesía es, gracias a su situación, la única clase apta para dirigir la lucha de liberación nacional, las características propias de esta clase (ausencia de una base económica que garantice la toma del poder) constituyen una de las debilidades de la lucha de liberación nacional. En el período inme-

diatamente posterior a esta lucha, dos posibilidades se ofrecen a la pequeña burguesía: o bien dejarse llevar libremente por sus tendencias naturales al aburguesamiento y transformarse en una pseudo-burguesía que da la espalda a la lucha, o bien reforzar su conciencia revolucionaria e identificarse con las clases trabajadoras. En este último caso, la pequeña burguesía no lleva a cabo una misión verdadera si no es "capaz de suicidarse como clase para resucitar como trabajador revolucionario, enteramente identificado con las aspiraciones del pueblo al que ella pertenece",¹⁰

Al abordar el problema de la cultura, en un país bajo la dominación colonial y que lucha por su liberación, Cabral, como buen marxista, se dio cuenta de la relación estrecha que existe entre la base económica de una sociedad y su superestructura. Su mérito no reside en este reconocimiento, sino en aprender la particularidad de los fenómenos culturales en su país. Al analizar la relación entre la cultura y la historia, llega a la conclusión que la cultura en tanto que "resultante más o menos consciente de las actividades económicas y políticas,¹¹ expresión más o menos dinámica del tipo de relaciones que prevalecen en el seno de esta sociedad, por un lado entre el hombre (considerado individual o colectivamente) y la naturaleza y, por otro lado, entre los individuos, los grupos de individuos, los grupos y las clases sociales",¹² se puede ejercer una influencia positi-

va o negativa sobre la evolución de las relaciones entre el hombre y su medio, los hombres o los grupos de hombres en la sociedad.

La ignorancia de este hecho, según Cabral, permite explicar, entre otras causas, el fracaso de muchas tentativas de movimientos de liberación nacional. Para protegese de este fracaso, el movimiento de liberación nacional, en tanto que expresión política organizada de la cultura del pueblo en lucha debe "tener una noción clara del valor de la cultura en el marco de la lucha y conocer profundamente la cultura de su pueblo, cualquiera que sea el nivel de su desarrollo económico".¹³ Sobre la base de esta afirmación, Cabral hace la distinción entre el carácter de masa de una cultura y su carácter de clase. El carácter de masa no conlleva su uniformidad. De allí la necesidad de tener en cuenta las características culturales de cada categoría social. Debe ser porque, de cara a la lucha, la actitud de cada categoría social y no está solamente dictada por sus intereses económicos, sino que se encuentra profundamente influenciada por su cultura.

Si la realidad fáctica del carácter de clase no es puesta en duda por Cabral, afirma, sin embargo, que se debe tener en cuenta la complejidad de la distribución horizontal y vertical, el nivel cuantitativo y cualitativo de la cultura. Cualquiera que sea, sin embargo, la diversidad de culturas de los grupos sociales que participan en la lucha

de liberación nacional, estos deben preservar sus valores culturales positivos cuya fusión en el curso de la lucha debe darle una dimensión nacional a la cultura.

De nuestro análisis de la lectura senegalesa del marxismo, de la "práctica teórica" de Diop y de la actividad teórica de Amílcar Cabral, podemos extraer dos conclusiones. En primer lugar, en la lucha ideológica que opone a no marxistas con marxista, el rechazo de algunas tesis del marxismo por Senghor desencadena en Diop una reacción de defensa y explicación del marxismo, actitud característica de una carencia de iniciativa teórica que se traduce en el hecho de las respuestas que da están ligadas a una problemática que no se plantea por quien da las respuestas. Al aceptar tal posición, el interpelado se ve atrapado en un campo ideológico donde evoluciona al compás de quien le ha interpelado. Este campo ideológico constituye, generalmente, para el interpelado, una pantalla que le impide tener acceso a la realidad social cuyo análisis debería desembocar en su transformación. En segundo lugar, el trasplante mecánico de categorías marxistas a las realidades africanas es fuente de muchos errores y la negativa de la realidad a dejarse aprehender en ellas constituye una invitación a un re-examen de las relaciones entre categorías y realidad. Es, a partir de este momento, que es posible de proceder a la inversión de la inversión. Esta inversión de la inversión

es posible luego de errores en el curso de la práctica revolucionaria. Es decir, entonces, que al igual que el buho de Minerva que no se lanza a volar sino a la caída de la noche¹⁴, la verdad universal del marxismo

importado no aparece sino en el curso de un proceso revolucionario de ajuste y reajuste de la teoría a la realidad, único método que permite distinguir, aquello que en la teoría, es universal o singular.

Notas

- ¹ Raymond Aron, *D'une Sainte Famille à l'autre. Essais sur les marxismes imaginaires*, París, Gallimard 1969, pp. 22/23.
- ² Para el análisis de estas informaciones, referimos a los escritos de Amady Aly Dieng: "Classes sociales et mode de production esclavagiste en Afrique de l'Ouest", en *Cahier du Centre d'Etudes et de Recherche marxiste*, N° 114, 1974, y *Hegel, Marx, Engels et les problèmes de l'Afrique Noire*, Dakar, Editions Sankoré, 1978.
- ³ Yves Benot, *Indépendances africaines: idéologie et réalités*, tomo 1, París, Maspero, p. 35.
- ⁴ Cfr. Patrick Chabal, *Amilcar Cabral: Revolutionary Leadership and People's war*. Cambridge University Press, 1983, pp. 41-42.
- ⁵ Cfr. *Amilcar Cabral: Unité et lutte. I. L'arme de la théorie*. Col. Cahiers libres. François Maspero, 1975, p. 184.
- ⁶ Estos son el comunismo primitivo, el esclavismo, el feudalismo, el capitalismo y el comunismo.
- ⁷ Amilcar Cabral, op. cit., pp. 142-143.
- ⁸ *Ibid.*, p. 143.
- ⁹ *Ibid.*, p. 301.
- ¹⁰ *Ibid.*, p. 286.
- ¹¹ *Ibid.*, p. 319.
- ¹² *Ibid.*, p. 322.
- ¹³ *Ídem.*
- ¹⁴ Se trata solamente de una imagen. La verdad revolucionaria no es anterior a la práctica revolucionaria. Es a través de ella que uno se da cuenta del valor de la teoría.